

دوره و فرهنگ ایران باستان

حق سهروردی واقعاً چنانکه شایسته است ادا نشده است، به‌رغم اهمیت فراوانی که از لحاظ فرهنگ ایرانی و اسلامی ما دارد. در تاریخ فرهنگ ما سهروردی از جهتی قرین و قرینه فردوسی است. همان‌طور که فردوسی زنده‌کننده زبان فارسی است و اگر فردوسی نبود هیچ معلوم نیست که وضع زبان فارسی امروز چگونه بود و یا اصلاً چنین زبانی وجود می‌داشت یا نه، چنانکه در سرزمین مصر و آفریقای شمالی و شامات و فلسطین اتفاق افتاد. پیش از ورود اسلام و زبان عربی به این مناطق، مردم این سرزمینها زبان خود را داشتند که امروز آثار اندکی از آنها باقی است. این مردم نه عرب بودند و نه عرب زبان و با غلبه زبان عربی و رواج و رسوخ آن مردم این نواحی هم عرب شدند و هم عرب زبان. چنانکه در آسیای صغیر هم پیش از رفتن ترکان سلجوقی به آنجا، مردم آن ناحیه نه ترک بودند نه ترک زبان و قومیت و زبان و فرهنگ خود را داشتند و با غلبه زبان ترکی آنها هم ترک و ترک زبان شدند. ولی در ایران چنانکه می‌دانیم چنین نشد. باری همان‌طور که فردوسی زبان و قومیت ایرانی را حفظ کرد، سهروردی هم احیاءکننده فکر و حکمت ایران پیش از اسلام در دورانه‌های اسلامی بود، به زبان عربی که زبان علم و فرهنگ بود. درست همان‌طور که کسان دیگری فرهنگ و فلسفه یونانی را در این دوران به زبان عربی به عالم اسلامی وارد کردند و کسانی چون

کندی و فارابی و ابن‌سینا و دیگران مفسران و مروّجان آن بودند. در دوره‌های اسلامی دو مکتب عمده فکری در ایران بوده است. یکی مکتب یا فلسفه مشاء، و دیگری حکمت یا فلسفه اشراق. اولی یک میراث یونانی اسلامی شده که به زبان عربی بیان شده است و اصل آن یونانی است و ارسطویی، با اضافات و عناصری که در مغرب زمین از زمان ارسطو به بعد از آثار نوافلاطونیان و رواقیان با آن در آمیخته است. این مجموعه در دوران اسلامی به نام حکمت مشاء به عالم اسلامی وارد شده و رواج گرفته است. یکی دیگر جریان حکمت اشراق بوده که به حکمت فهلویون و حکمت خسروانی معروف شده و آشکارا اصل ایرانی دارد. در مقابل روش بحثی و استدلالی حکمت مشاء، حکمت اشراق بر اشراق و شهود و ذوق مبتنی است. در این سوی دنیا یعنی ایران و هند معرفت درست معرفت شهودی و دیدن بوده است در مقابل دانستن. افسانه معروف ملاقات ابن‌سینا با ابوسعید ابوالخیر را همه شنیده‌اید. بوعلی می‌داند هر آنچه را که ابوسعید می‌بیند، از دیدگاه حکمت و عرفان شرقی حقیقت دیدنی است، یعنی تجربه مستقیم و بی‌واسطه. در اوپانشادها هست که: «حقیقت (آتمن) را باید دید، باید شنید.» و معرفت حقیقی معرفتی است که از این راه حاصل شود.

کلمه «اوستا» و «ودا» هر دو از ریشهٔ vaed/vid (وید) مشتق شده‌اند



دکتر فتح الله مجتبی

که به معنی دیدن است. در این سوی دنیا صدها سال پیش از اینکه تفکر منطقی و استدلالی و بحثی بیاید بنای شناخت حقیقت شهود و رؤیت و ذوق بوده است. آنچه را که ما امروز حکمت و فلسفه می‌گوییم، مردمان هند از زمانهای قدیم «درشنه» (darshana) می‌گفته‌اند که به معنی رؤیت و دیدار است. در کتاب **بهگودگیتا** که از کتابهای مقدس و دینی بسیار مهم هندوهاست، کریشنا که تجسم و ظهور ذات الهی در پیکر انسانی است، برای شناخت و دریافت حقیقت سه طریقه پیشنهاد می‌کند: یکی طریقه عمل (کرمه مارگه Karma Marga)، دیگری طریقه علم (جنانه مارگه jnana Marga) و سومی طریقه عشق (بهکتی مارگه Bhakti Marga) که طریقه محبت و عبادت عاشقانه و مخلصانه است و غایت آن رسیدن به محبوب و رؤیت و شهود حقیقت است. در بخشی از همین کتاب، ارجونا که با کریشنا در گفت‌وگوست به رؤیت و شهود حقیقت ذات و وجود کریشنا نائل می‌شود. تجلی این نظرگاه در سراسر ادبیات عرفانی ما آشکار است و حتی می‌بینیم که ابن سینا در اواخر عمر در کتاب اشارات به این سوری می‌آورد و در آثار دیگر او چون رساله **حی بن یقطان**، رساله **سلامان و ابسال** (که صورت اصلی داستان آن در شرح اشارات خواجه نصیر تلخیص شده است) و **رسالة الطیر** این گرایش مشهود است.

در سوانح احمد غزالی و در مشکوة الانوار و رساله المنقذ من الضلال محمد غزالی شناخت و معرفت از طریق بحث و استدلال از دایره فکر و نظر بیرون رانده شده است. در منطق الطیر عطار نیز سی مرغ به دیدار سیمرغ می رسند.

این روش و نظرگاه در ایران سابقه‌ای بسیار دیرینه دارد. در گاتاهای اوستا، در یسناهایی که مربوط است به خود زرتشت، کراراً سخن از دیدار و شهود است، «کی باشد که ترا ببینم.» «کی باشد که با تو یکی شوم.» در اوپانیشادها، حقیقت نور است و حقیقت الحقایق، نور الانوار است. و همین اصطلاح (jyotisham jyotih) است که در ادبیات زرتشتی دوره‌های بعد به صورت روشنان روشنی، یعنی روشنی روشنیا آمده است. گفته می‌شود که سهروردی متأثر از افلاطون بوده است چون افلاطون در جایی در کتاب جمهوری حقیقت را به نور خورشید تشبیه می‌کند و می‌گوید خورشید آن چیزی است که به همه نور می‌دهد ولی خود از جایی نور نمی‌گیرد. چنانکه دیدیم، قرن‌ها قبل از افلاطون این نکته در اوپانیشادها آمده است. در اوستا نور و آتش اصل عالم‌اند و عالم هستی از نور ازلی (اسر) روشنیه یا به عبارت اوستایی آنغره رتوجا) پدید آمده است. آذر یکی از ایزدان اوستایی است و گفته شده است که آذر پسر اهورامزداست. مقصود از این تعبیر پدر و پسر در اصطلاح پدیده‌شناسی دین در حقیقت بیان وحدت ذاتی بین دو اصل و یا صدور و بروز این یک از دیگری است.

اینکه می‌گویند عیسی پسر خداست مقصود آن است که با پدر وحدت ذاتی دارد، و نیز اینکه گفته شده است که آذر پسر اهورامزداست یعنی میان آذر و نور آن و اهورامزدا وحدت ذاتی برقرار است، و چون عالم هستی از نور ازلی وجود یافته است، پس نتیجه این می‌شود که کل عالم ظهورات و تجلیات نور الانوار، یعنی اهورامزداست و این در حقیقت همان توحید نوری حکمت اشراق است. من در اینجا درباره ساختار کیهان‌شناسی نوری حکمت اشراق چیزی نمی‌گویم. همه کسانی که در این مجلس حضور دارند اهل علم‌اند و با اصطلاحات این مکتب، انوار، قاهره، انوار اسپهبدیه، نظام طولی و عرضی انوار، برازخ و ترتیب نزولی انوار و سایر اجزاء این نظام دقیق فکری و فلسفی آشنایی دارند و اصول قاعده نور و ظلمت را می‌شناسند. بسیاری از اصطلاحات اصلی و کلیدی این مکتب به فارسی سره و برگرفته از واژگان دینی و فلسفی ایران باستان است. امشاسپندان زرتشتی، هومنه یا بهمن، اشه وهیسته یا اردیبهشت، خشره ویریه یا شهریور، اسپننه مینیو یا اسپندارمذ، هورواته یا خرداد، امرتاته یا مرداد، به عنوان ارباب انواع در این مکتب دارای سهم اساسی‌اند، چنانکه در آراء دینی مزداییستی نیز این «جاویدانان ورجاوند» حافظ اجزاء و عناصر عالم وجوداند و تربیت هر جزء با یکی از آنان است.

من در این فرصت بسیار کوتاهی که در اختیار دارم تنها به دو نکته درباره این مکتب اشاره می‌کنم. یکی مسئله ثنویت در این مکتب فکری است، که گر چه کل نظام نظری آن توحیدی و در حقیقت «توحید نوری» است، و ظلمت در آن امری عدمی به شمار



می‌رود ولی از جهات دیگر نوعی ثنویت در ساختار جهان‌شناسی و انسان‌شناسی آن به چشم می‌خورد، که گویی مؤسس مکتب سعی دارد که آن را به نوعی در گسترش انواع انوار از نظر پوشاندن شباهت تامی که میان حکمت اشراق و قاعده نور و ظلمت آن با آراء مانوی هست از نظر کسانی که با هر دو مکتب آشنا باشند پوشیده نمی‌ماند. تصور «شرق» و «غرب» در جغرافیای قدسی (geosophia) خاص آن (به طوری که در داستان گنوسی قصه غربت غریبه تصویر شده است) حاکی از شناخت نوعی ثنویت کیهانی و شناخت دو عالم شرقی و غربی یا نورانی و ظلمانی است که در تقابل قرار دارند. برجسته‌نمایش دادن عالم نور و انواع اشراقات نورانی در برابر برازخ ظلمانی و جواهر غاسق که معنا و مبنای همان «قاعده» نور و ظلمت است نیز شاهد و نمودار دیگری از تصور ثنویت است، و هر چه برای ظلمت در برابر نور، حیثیت عدمی اثبات شود، باز صبغه ثنویت یاد شده باقی می‌ماند. علاوه بر اینها، وابسته شدن انوار اسپهبدی به هیاکل ظلمانی مادی و تصور «صبیسه» که به معنی دژ و قلعه و زندانی است که روح را در خود اسیر نگه می‌دارد، عیناً همان نظریه «تن یعنی زندان» (Soma - Sema) گنوسیان و اورفوسیه‌های یونان است که از مکاتب ثنوی غرب بوده‌اند.

قهر و غلبه انوار برتر نسبت به انوار فروتر و شوق و عشق انوار فروتر نسبت به انوار برتر حکایت از نوعی نگرش ثنوی دارد. همان‌طور

که اشاره شد این گونه ثنویت را نزد افلاطون و پیش از او در مذهب اورفئوسی و بعد از او نزد گنوسی‌ها می‌بینیم.

ارسطو در کتاب **مابعدالطبیعه** ایرانیان را پیشرو ثنویت کیهانی افلاطون دانسته و خودش در رساله‌ای که درباره فلسفه نوشته بود اساس آن را در تقابل امر مزد و اهریمن دیده است.

نکته دیگری که درباره این مکتب فکری و نظری قابل ذکر است موضوع تناسخ است. بنا بر نظریات این مکتب، ارواحی که از آلودگی و بستگی به عناصر ظلمانی برکنار بوده و در همین دوران زندگی به پاکی و خلوص اصلی رسیده باشند، با فساد و تباہ شدن پیکر عنصری به عالم انوار می‌پیوندند و در آن عالم به حیات جاویدان می‌رسند. اما ارواحی که در قید اسارت و آلائش عالم مادی باقی می‌مانند دچار سیر و انتقال بی در پی در قالبهای عنصری می‌گردند تا زمانی که سرانجام از این اسارت رها شوند و به اصل خویش بازگردند. نفس ناطقه یا نور اسپهبدی به پیکر ظلمانی وابسته می‌شود، و پیکر ظلمانی یا به اصطلاح جوهر غاسق عنصری از جهت فقر و نیازی که به نور دارد، برای استكمال خود نور اسپهبدی را به خود وابسته و مأنوس و معناد می‌کند. از این روی نور اسپهبدی پس از تخریب و تلاشی پیکر عنصری، به سبب الفت و وابستگی پیشین خود به هیئتهای برزخی و عنصری شدیداً مشتاق پیوستن به کالبد دیگری است، و همچنان در طول زمان از پیکری به پیکر دیگر نقل می‌کند تا سرانجام و به تدریج بارقه‌های آگاهی به او برسد و به غربت و حقیقت اسارت خود واقف شود و به خودشناسی نائل گردد، و هر چه این آگاهی و خودشناسی قوت و نیروی بیشتر بگیرد پاک‌تر و پالوده‌تر می‌شود و با پالوده شدن خود پیکر غاسق برزخی را نیز پاک‌تر و پالوده‌تر می‌کند و با خودشناسی و به خود آمدن از اسارت و غربت عوالم ظلمانی رها می‌شود و به اصل خود باز می‌گردد. این گونه تضاد و تعارض ثنوی روح و ماده که در ایران و هند سابق دیرین داشته و اساس مکتب فلسفی سانکهی و یوگای هندی و مانویت ایرانی و گنوسی را تشکیل می‌دهد، ظاهراً ریشه‌های بسیار کهن دارد، و حتی پیش از آمدن اقوام آریایی به سرزمینهای جنوبی در این مناطق (ایران و هند و اروپای پیش از آمدن آریاییها) وجود داشته است.

گمان می‌رود که این دو عامل، یعنی آثار و رگه‌های ثنویت و اعتقاد به تناسخ در مکتب توحیدی اشراق، در طول تاریخ موجب شده است که این مکتب مهم فکری و فلسفی در جهان اسلام چنانکه شایسته است مورد توجه و عنایت قرار نگیرد و در مقابل مکتب مشایی در درجات پایین‌تری از رواج و گسترش قرار گیرد. گرچه وجود الفاظ و اصطلاحات مزدآپرستی ایرانی در این مکتب و اشتها آن به حکمت خسروانی و پهلوانی نیز شاید در این مورد بی‌تأثیر نبوده است.

یک مسئله مهم درباره مکتب اشراق آن است که این افکار و عقاید در طول ششصد سال پیش از زمان سهروردی در کجا و نزد چه کسانی بوده است که پس از سالیان دراز ناگهان در سهروردی ظاهر و به دست او انتشار می‌یابد. جوانی که از سهروردی برای تحصیل نخست به مراغه و از آنجا به اصفهان و سرانجام به شامات

می‌رود و بعد هم در سی و چند سالگی به اتهام کفر و الحاد کشته می‌شود، این سنت فکری بزرگ از کجا و چگونه به او می‌رسد؟ ابن سینا نیز ظاهراً به آگاهی‌هایی در این باره دسترسی پیدا کرده بود، زیرا در مقدمه **منطق‌المشرقیین** اشاراتی به آن دارد و در رسالاتی چون **حی بن یقطان و سلامان و ایسال** و نیز در **نمط نهم** و **دهم اشارات** به این عوالم فکری بسیار نزدیک می‌شود. غزالی هم در **مشکوٰۃ الانوار** می‌کوشد که راهی به این سو بیابد، اما هیچکدام مانند سهروردی به اصل و ریشه نمی‌رسند. سهروردی اصطلاحاتی به کار می‌برد که بسیار بسیار قدیم‌اند و اصلاً ساخته او نیستند. او زبان پهلوی و اوستایی نمی‌دانست و وقتی خورشید را می‌گوید «هورخش»، یعنی چیزی که نورش از خودش است، برخلاف انوار دیگر که مقتبس از خورشیداند، یک اصطلاح قدیم ایرانی را به کار می‌برد که در هیچ جای دیگر دیده نمی‌شود و معنای آن هم تاکنون به درستی توضیح نشده است. «هو» (= xva اوستایی) یعنی «خود» و معنای ترکیب ظاهراً «خودرخشنده» یا آنچه نور و رخشدگی او از خود اوست که با تعریفی که افلاطون از خورشید دارد مناسب است. اصطلاح «هورقلیایی» هم یکی دیگر از اینگونه الفاظ است که در اصل فارسی و به صورت **خورگلیایی** بوده، یعنی «جسم خورشیدی» (Solarbody)، کسانی که با مکتب نوافلاطونی و نوشته‌های گنوسی و هرمسی آشنا هستند این اصطلاح را می‌شناسند (پیکر خورشیدی). در زبانهای ایرانی کرب و صورت دیگر آن کلیا یعنی بدن و هور هم یعنی خورشید. این کلمه وقتی که به سهروردی رسیده به صورت تصحیف شده آن بوده و یا شاید سهروردی آن را درست شنیده و نوشته، به صورت «هور کلبایی» و بعداً به دست کاتبان به صورت «هور قلیایی» تحریف و تصحیف شده است. و یا کلمات دیگری مثل **جابلقا** و **جابلسا** که (که پیش از سهروردی در برخی آثار دیده می‌شود) هیچ یک کلماتی نیست که سهروردی خودش از پیش خود اختراع کرده باشد. اینها مربوط به سنتی بوده که به او رسیده و او آن را به صورت منظم تألیف و تدوین کرده است. داستان «قصه غربت غریبه» همان داستان گنوسی «هروارید» است که قبلاً به بردیسان نسبت داده می‌شد و اکنون معلوم شده است که بخشی است از کتاب **اعمال طوماس رسول**، یکی از انجیل‌های غیررسمی، و داستانی است ایرانی و متعلق به زمان اشکانیان که به عالم غرب و مسیحیت و مذاهب گنوسی وارد شده و پس از هزار سال در ایران به شیخ اشراق رسیده است، چنانکه در آثار ابن سینا هم از این گونه آثار و عناصر گنوسی و هرمسی دیده می‌شود. داستانهای فارسی کوتاهی که سهروردی دارد بعضی‌ها ظاهراً اصل هندی دارد. رساله **لغت موران** و رساله **عقل سرخ** با بعضی از داستانهای بودایی مجموعه جاتکه‌ها شباهت تمام دارد. بالاخره آیا این نظام منسجم و منظم فکری و فلسفی در طول زمان به صورت شفاهی سینه به سینه نقل می‌شده تا اینکه در قرن ششم به سهروردی رسیده است، و یا اینکه او اجزاء پراکنده آن را گرد آورده و خود آن را تدوین و تنظیم کرده است؟ پاسخ به این پرسش مهم کار آسانی نیست.